DOI: https://doi.org/10.22067/jls.2020.39339

با اسکن تصویر، می‌توانید این مقاله را در تارنمای مجله مشاهده نمایید. ←

نشریهٔ علمی جستارهای نوین ادبی، شمارهٔ ۲۱۰، پاییز ۱۳۹۹
مقاله پژوهشی

تحلیل کارکردهای اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در *شاهنامه* بر اساس نظریهٔ امیل دورکیم

محمود آقاخانی بیژنی[1]
محسن محمدی فشارکی[2]

چکیده

در فرهنگ ایران‌زمین، آیین‌ها و جشن‌ها، فعالیت‌های نمادین، متعارف و مرسومی هستند که در اشکال، اهداف و زمان‌های خاصی برگزار می‌شود. برخی از این آیین‌ها، جشن‌ها و مناسکِ مربوط به آن‌ها در شاهنامه فردوسی بازتاب داده‌شده‌لند که بیانگر قاعده‌بندی فعالیت‌های جمعی و آهنگ تکرار این فعالیت‌هاست که جامعه و فرهنگ ایرانی، خود را در آن بازتولید می‌کند. در این پژوهش به تحلیل کارکرد اجتماعی آیین‌های پذیره مهمان یا مسافر، سوگواری، بارخواهی و جشن‌های سده، نوروز و مهرگان بر اساس نظریه امیل دورکیم همراه با تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای آن‌ها می‌پردازیم. این پژوهش به شکل بنیادی-نظری، بر پایه مطالعات اسنادی و به روش تحلیل محتوای کیفی انجام‌شده است. پس از تحلیل داده‌ها و یاری‌گرفتن از منابع گوناگون، می‌توان گفت آیین‌ها، جشن‌ها و مناسک مربوط به آن‌ها، به تثبیت جامعه و به‌نوعی بازسازی اخلاقی مثبت کمک می‌کنند و کارکردی اجتماعی وحدت‌آفرین در جامعه دارند؛ بنابراین وجود جشن‌ها و آیین‌ها با انجام فعالیت‌های نمادین، همواره سبب تقویت همبستگی، اتحاد مردم (در صورت‌های آشکار و پنهان)، افزایش اقتدار و مشروعیت، بازتولید جامعه، هویت ایرانی و حفظ فرهنگ ایرانی می‌شود و به همین دلیل است که چنین آیین‌ها و جشن‌هایی هرساله انجام می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه فردوسی، امیل دورکیم، آیین‌ها و جشن‌ها، کارکرد اجتماعی.

---

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان. Aghakhani46@yahoo.com
۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان. Fesharaki311@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸ آذر ۱۳۹۸ تاریخ پذیرش: ۶ دی ۱۳۹۹

۱. مقدمه

هویت ایرانی ریشه در اسطوره‌هایی دارد که از هزاران سال پیش، نیاکان ما آن‌ها را خلق کرده و استمرار بخشیدند. علاوه بر اسطوره‌ها، داستان‌های حماسی درباره شاهان و پهلوانان آرمانی چون کیخسرو، آرش کمانگیر، گرشاسپ، کاوه آهنگر، رستم و... در تاریخ ایران، پشتوانه‌های فکری و معنوی نیرومندی را برای تقویت همبستگی ملی ایجاد می‌کنند. از دوران پیش‌ازتاریخ تاکنون به‌رغم آن‌که ایران بارها در معرض هجوم دشمنان خود بوده و گاه شکست‌های وحشتناکی متحمل‌شده و سرتاسر کشور به دست بیگانگان افتاده است؛ ولی ایرانیان هیچ‌گاه هویت خود را فراموش نکرده‌اند و در سخت‌ترین روزگاران که گمان می‌رفت همه‌چیز نابودشده، حلقه‌های مرئی و نامرئی هویت ملی، چنان آنان را با یکدیگر پیوند داده است که توانستند در هر زمان همواره نام و جایگاه خود را تثبیت کنند. ازجمله موارد حفظ هویت ایرانی در طول قرون، وجود آیین‌ها و جشن‌هایی است که هرساله ایرانیان آن را برگزار می‌کنند و همین برگزاری، سبب تولید و بازتولید (تکرار، تداوم، حفظ و ترویج) فرهنگ و جامعه ایرانی شده است. همه این موارد در شاهنامه فردوسی منعکس‌شده‌اند و درست اینجاست که می‌توان شاهنامه را سند هویت ایران و ایرانی به شمار آورد. از سوی دیگر، مطرح‌شدن آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه جهت حفظ فرهنگ ایرانی، سبب می‌شود تا مخاطب پیامی را که از آن دریافت می‌کند، بپذیرد. پیام‌ها نیز زمانی تأثیر بسیار دارند که در جهت عقاید، اعتقادات و تمایلات موجود قرار داشته باشند و پیام‌هایی که از آیین‌ها، نمادها، اسطوره‌ها و مناسک نشئت می‌گیرند و به‌وسیله ادبیات مطرح می‌شوند، بر جان‌ودل مخاطب می‌نشینند و تأثیر گسترده‌تری دارند.

دورکیم معتقد است «خصلت قدسی یک باور ناشی از زندگی گروهی و اجتماعی افراد است و ازآنجاکه زندگی اجتماعی و گروهی دارای نوسان، تناوب و تغییر است، این تغییر و نوسان به حیطه امر لاهوتی (مقدس) و قدسی سرایت می‌کند؛ به‌عبارت دیگر، امور مقدس و لاهوتی به زیروبم‌های حیات اجتماعی وابسته هستند» (دورکیم، ۱۳۹۶: ۴۷۷). این احساس تقدس در مواقع جمع بودن افراد به‌ویژه در مناسک، آیین‌ها و جشن‌ها به‌شدت افزایش می‌یابد. اجتماع افراد در مناسک سبب می‌شود این احساس به‌حداعلای شدت خود برسد (همان: ۴۷۶). در هر دین و فرهنگ، مجموعه‌های مختلفی از مناسک و نظام‌های پرستشی می‌توانند وجود داشته باشد که نظم و سلسله‌مراتب آن‌ها، صورت‌بندی نهایی دین و فرهنگ (جامعه) را تشکیل می‌دهند؛ بنابراین باورها و مناسک دینی و ملی در تحلیل نهایی، جلوه نمادینی از واقعیت اجتماعی هستند (فیاض و رحمانی، ۱۳۸۶: ۱۰۵). دورکیم (۱۳۹۶: ۱۸۲) بر این باور است که امر قدسی هم خودش نمادین است و هم به‌صورت نمادهای مختلف تجلی پیدا می‌کند؛ بنابراین دین و نمادهای دینی نوعی خصلت بازتابندگی دارند که این نمادها علاوه بر آنکه بازنمای حیات اجتماعی هستند، در ساختن آن نیز مشارکت دارند؛ به همین دلیل با تأکیدی که بر نمادهای مقدس و کارکردهای آنان دارد، معتقد است که توزیع و حضور دائمی این نمادها در جامعه سبب تداوم امر جمعی و حیات اجتماعی می‌شود.

علامت‌های نمادین برای هر گروه، نوعی کانون تجمع و هماهنگی است که وحدت اجتماعی را در قالبی عادی‌تر برای همگان محسوس می‌کند.

هدف اصلی این پژوهش، آشنایی با کارکرد اجتماعی بر اساس نظریه دورکیم و چگونگی برگزاری آیین‌ها و جشن‌ها و تحلیل بن‌مایه‌های آیینی و اسطوره‌ای آن‌ها در شاهنامهٔ فردوسی است. سؤالات پژوهش به شرح زیر است: دلایل برگزاری و حفظ جشن‌ها در فرهنگ ایرانی و بازتاب آن در شاهنامه چیست؟ کارکرد اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه چگونه است؟ آیا این کارکردها امروزه همچنان در جامعه باقی‌مانده است؟

۱ـ۱. روش پژوهش

روش پژوهش حاضر، ازنظر هدف، بنیادی ـ نظری و شیوه گردآوری داده‌ها، بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای است که به روش تحلیل محتوای کیفی انجام‌شده است. پژوهشگر داده‌های پژوهشی خود درباره تحلیل کارکرد اجتماعی برخی از آیین‌ها و جشن‌ها را بر اساس نظریه دورکیم همراه با تحلیل بن‌مایه‌های اسطوره‌ای آن‌ها در شاهنامه، از منابع و اسناد کتابخانه‌ای جمع‌آوری کرده است. ابزار گردآوری داده‌ها، فیش‌برداری و خوانشی موجی شکل (ر.ک: صادقی فسایی و عرفان‌منش،۱۳۹۴: ۷۵) در ارتباط با کارکرد اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه است. در روش پژوهش، «محتوای کیفی را می‌توان روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی–محتوایی داده‌های متنی از طریق فرایندهای طبقه‌بندی نظام‌مند و طراحی الگوهای شناخته‌شده دانست» (ایمان،۱۳۸۸: ۱۷۲). تحلیل محتوای کیفی به پژوهشگران اجازه می‌دهد اصالت و حقیقت داده‌ها را به گونه ذهنی؛ ولی با روش علمی تفسیر کنند.

۱ـ۲. پیشینهٔ پژوهش

تاکنون در مورد شاهنامه فردوسی مقالات و مطالب علمی بسیاری نگاشته شده است که برخی از این پژوهش‌ها به‌نوعی با موضوع پژوهش موردبحث در ارتباط هستند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. فاضلی، محمدتقی و پوربختیار، غفار (۱۳۹۵). «بررسی آداب‌ورسوم سوگواری در شاهنامه فردوسی و مقایسه آن با آداب مذکور در بین اقوام لر بختیاری و لر کوچک»، **فصلنامه علوم اجتماعی**، سال ۱۰، شماره ۳۴، پاییز ۱۳۹۵، صص ۱۲۱-۱۴۴. در این پژوهش نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که میان آداب‌ورسوم سوگواری در شاهنامه و اقوام لر زبان اشتراک زیادی ازجمله مو بریدن، خاک‌برسر ریختن، خراش دادن صورت، ساز چپی (نگونسار کوس)، یقه دریدن و... وجود دارد.

۲. مدبری، محمود و علی‌نژاد، معصومه (۱۳۹۲). «آیین‌های پذیرهٔ مسافران در شاهنامه». **نشریه ادب و زبان**. سال ۱۶. شمارهٔ ۳۴. پاییز و زمستان. صص ۲۸۳-۳۰۹. در این پژوهش نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که آیین پذیره ایرانیان در شاهنامه فردوسی منعکس‌شده و شامل مراحلی چون به پیشباز رفتن مسافر و... است.

۳. آقاخانی بیژنی، محمود، طغیانی، اسحاق و محمدی فشارکی، محسن (۱۳۹۷). «آیین قربانی در شاهنامه (داستان رستم و اسفندیار و سیاوش)». **دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه**. دوره ۶. شماره ۲۰. خرداد و تیر. صص ۱-۲۱. در این پژوهش نویسندگان نتیجه گرفته‌اند که در داستان سیاوش و رستم و اسفندیار هیچ نشانه‌هایی از آیین قربانی وجود ندارد و موارد ذکرشده در دو داستان، بلاگردانی با خون هستند.

۴. اشراقی، احسان (۱۳۵۴). «شاهنامه از دیدگاه وحدت ملی». **هنر و مردم**. شماره ۱۵۳-۱۵۴. تیر و مرداد. صص ۷۴-۸۵. نویسنده در نتیجه‌گیری مطرح می‌کند که شاهنامه به دلیل زنده نگه‌داشتن زبان و فرهنگ فارسی و بازتاب اساطیر ملی، یکی از عوامل ایجاد وحدت در بین ایرانیان بوده و هست.

پژوهش‌های ذکرشده بر توصیف و تحلیل برخی از مؤلفه‌های فرهنگی در شاهنامه تأکید داشته‌اند و هیچ‌کدام به تحلیل کارکرد اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه بر اساس نظریه دورکیم نپرداخته‌اند. نوشتهٔ حاضر کوششی در جهت شناسایی تحلیل کارکرد اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه با تکیه بر نظریه امیل دورکیم است.

۲. بحث و بررسی

۲ـ۱. معرفی نظریه امیل دورکیم

در همه فرهنگ‌ها و جوامع روزهایی وجود دارد که در بزرگداشت و یادآوری رویدادهایی مانند برگزاری آیین‌ها و مراسم‌ها، برگزاری جشن، شادی و سوگواری از سوی پیروان آنان پرداخته می‌شود. مراسم آیینی وسیلهٔ اجرایی آموزه‌ها و دستورهای دینی و مذهبی در هر جامعه است و این دستورها اغلب شامل آموزه‌های اخلاقی و تعدیل افراط‌وتفریط‌های رفتاری اعضای جامعه است. برخی از ارزش‌های اخلاقی مانند جوانمردی، احترام به فرهنگ کار و مسئولیت‌پذیری، عشق به دین و میهن، دوری از بدی، مبارزه با بیدادگری و شبیه این‌ها از طریق مراسم آیینی به نسل‌ها منتقل می‌شود (ر.ک: آب‌خضر و متفکر،۱۳۹۳: ۱۱۸).

دورکیم معتقد است که «گرد هم آوردن مردم در فواصل زمانی منظم و حفظ خطوط ارتباط و همکاری آن‌ها، از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی آشکار مراسم آیینی به شمار می‌آید که از طریق یکپارچه‌سازی جامعه، باعث اعتبار بخشیدن به وضع موجود مراسم آیینی و در کارکردی نهان، سبب ثبات اجتماعی (کاهش کشمکش‌ها و انتقال غیرمستقیم ارزش‌ها و آداب‌ورسوم به نسل‌های دیگر) و وحدت افراد در سطح جامعه می‌شود» (دورکیم،۱۳۹۶: ۴۸۰). درواقع مناسک و مراسم‌های دینی و فرهنگی اجتماع را به حرکت درمی‌آورند و گروه‌هایی از مردم برای برگزاری این جشن‌ها و آیین‌ها گرد هم می‌آیند؛ بنابراین «نخستین اثر آن‌ها این است که افراد را به هم نزدیک می‌کنند و بر تماس‌هایشان با یکدیگر می‌افزایند و صمیمیت بیشتری بین‌شان ایجاد می‌کنند» (همان: ۴۸۰). همچنین در طی این مراسم‌ها، مناسک و آیین‌ها، وجدان جمعی افراد به‌طور فعالانه تولید و بازتولید می‌شود و فرد آگاهی جمعی خودش را از خلال ذهنیت مذهبی موجود در مناسک به دست می‌آورد و از این طریق ضمن ایجاد وحدت در

کارکردی نهان، جامعه خودش را در افراد درونی می‌کند (ر.ک: فیاض و رحمانی،۱۳۸۶: ۱۰۱). برگزاری مناسک، آیین‌ها و جشن‌ها، علاوه بر اثری که بر روی بازتولید منسک و آیین موردنظر دارد، تأثیری عمیق بر روان افرادی که در آن شرکت می‌جویند نیز دارد. این افراد از برگزاری این مناسک احساسی از خشنودی و آسودگی پیدا می‌کنند هرچند به علل آن آگاهی روشنی ندارند؛ ولی درهرحال آگاهند که این تشریفات برای آن‌ها مفید و سلامت‌بخش است و واقع امر این است که همگی آنان در این مناسک درواقع توان روحی خود را بازسازی می‌کنند (ر.ک: دورکیم،۱۳۹۶: ۴۹۶).

فعالیت‌های آئینی مربوط به تجدیدعهد مردم به‌وسیله اعمال و مناسک آیین است که گروه همواره بیش از هر یک از اعضایش اهمیت دارد؛ بنابراین نیاز به مراسم همواره باقی است. مراسم، منبع واقعی انسجام اجتماعی است و در هر جامعه‌ای پیوندهای واقعی به شمار می‌رود. دورکیم معتقد است که «مناسک برای کارکرد درست زندگی اخلاقی ضرورت دارد؛ زیرا از طریق مناسک است که گروه خود را تأیید و حفظ می‌کند» (همان: ۶۱).

جوامع باستان نیز «وجدان جمعی» وسیع و نیرومندی داشتند و در آن جوامع، تقریباً در تمام امور مربوط به رفتار انسان، توافق یکنواختی راجع به اینکه چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست، وجود داشته است. درنتیجه، هر چه اعضای جامعه متکی به یک‌رشته تجلی‌های نمادین و مفروضات مشترک دربارهٔ جهان پیرامون خود باشند، می‌توانند وحدت اخلاقی را حفظ و تضمین نمایند. در ادامه ابتدا به معرفی آیین‌ها و جشن‌ها و مناسک مربوط به آن‌ها در شاهنامه می‌پردازیم و سپس کارکرد اجتماعی آن‌ها را بر اساس نظریه دورکیم ذکر می‌کنیم.

۲ـ۲. آیین سوگواری و عزاداری

آیین‌ها به‌عنوان یکی از مناسک جمعی، کارکردهای اجتماعی و اخلاقی دارند (همان: ۵۱۳) و همین کارکرد ما را بر آن می‌دارد تا به تحلیل آن‌ها بپردازیم. در طی مناسک است که جامعه خود را در فرد بازتولید می‌کند و ــ هنجارهای اخلاقی که خاستگاهی اجتماعی دارند ــ در فرد با قدرتی فزاینده درونی می‌شوند. به‌عبارت دیگر، وجدان اخلاقی و جمعی در طی مناسک جمعی در فرد ایجاد و تقویت می‌شود. یکی از این مناسک عزاداری است که در شاهنامه با همان سبک و شیوه کهن مطرح می‌شود.

آنچه در باب مناسک دینی و ارتباط آن با وحدت‌آفرینی به‌عنوان یک کارکرد اجتماعی مهم می‌نماید، رابطهٔ این مناسک با حیات اجتماعی و فرهنگی مردمان یک دین و نیز تجربه‌های دینی آنان است. بازتولید جامعه بیش از همه در مناسک جمعی و عمومی انجام می‌شود؛ به همین دلیل به مسئلهٔ عزاداری در شاهنامه می‌پردازیم تا جلوه‌های آشکار و نهان کارکرد اجتماعی این آیین را نشان دهیم. در ابتدا ضمن شرح مختصری از مناسک آیین عزاداری، به تحلیل کارکرد اجتماعی آن می‌پردازیم.

سوگواری از اعمالی است که دنباله‌رو آیین کهن و بازتاب اساطیر کهن ایران است و از دیرباز تاکنون در فرهنگ جامعه ایران دیده می‌شود. تمامی مراسم‌های عزاداری، برای آن است که بر وجدان‌های جمعی افراد تأثیر بگذارد و سرشت اجتماعی وجودشان را تثبیت کند. در شاهنامه فردوسی آیین عزاداری با مناسک خاصی مانند موی کندن، جامه‌دریدن، خاک‌برسر ریختن و گرامیداشت یاد و خاطره پهلوانان و شاهان در ارتباط است. چنانکه در ستایش مرگ زریر (بعد از کارزار با ارجاسب تورانی)، اسفندیار، سیاوش، سهراب، ایرج و دیگر اشخاص و پهلوانان ایرانی شاهد آیین برگزاری عزاداری برای آنان هستیم. در نبرد میان ایرانیان زرتشتی و تورانیان پیشازرتشتی، زریر از خود رشادت‌ها نشان می‌دهد و شاهنامه ضمن تأکید بر اهمیت و جایگاه این شهید (بر اساس آموزه‌های اوستایی) در میدان کارزار، به مسئله عزاداری و گرامیداشت یاد آن پرداخته‌شده است:

همه جامه تا پای بدرید پاک   بر آن خسروی‌تاج پاشید خاک

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج۲: ۶۱).

همچنین اسفندیار در مقام شاهزاده و پهلوان دینی ـ ملی ستایش می‌شود و در سوگش، گشتاسب و دیگر ایرانیان عزاداری می‌کنند:

همه خسته‌روی و همه کنده‌موی!   زوان شاه‌گوی و روان شاه‌جوی!

به گشتاسب آگاهی آمد زِ راه   نگون شد سرِ نامبُردارشاه!

همه جامه‌ها چاک زد بر برش   به خاک اندر آمد سر و افسرش!

برهنه سر و پای، پُرگرد و خاک   به تن بر همه جامه‌ها کرده چاک!

(همان: ۱۹۵ـ۱۹۶).

با توجه به نمونه‌های ذکرشده در باب سوگواری، سنت جامه‌چاک کردن از هزاره‌های پیش از میلاد وجود داشته است و چنین رسمی به مناسبت عزا در ایران باستان وجود داشته و بیانگر رواج این سنت در میان اقوام ایرانی بوده است (ر.ک: ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۶۴). چنین عملی در شاهنامه در سوگواری پهلوانان از سوی بازماندگان آنان مانند سوگواری کیکاووس و پیران در مرگ سیاوش، فریدون در مرگ ایرج، رستم در مرگ سهراب، گشتاسب در مرگ زریر و... به چشم می‌خورد. علاوه بر جامه‌دریدن گشتاسب در سوگ زریر، شاهد خاک پاشیدن وی بر سروصورت نیز هستیم. خاک و گل بر سر ریختن یکی دیگر از اعمال مربوط به سوگواری در نزد ایرانیان بوده و هست. چنین عملی قدمتی دیرینه دارد و در شاهنامه بارها پهلولنان در مرگ عزیزانشان خاک و گل بر سر خود می‌ریزند، چنانکه در توصیف رفتار گشتاسب در سوگ زریر مشاهده می‌کنیم. عزاداری معمولاً با نشانه‌هایی همراه است که مهم‌ترین آن، حضور پرشمار افراد، پوشیدن لباس مشکی و گسترش مجالس گریه و زاری و زمینه‌های لازم برای تجربه غم‌بار و اندوهگینانه و از سوی دیگر، لازمهٔ حضور و مشارکت در عزاداری است. درواقع سوگواری جمعی در فضای جمعی

با نشانه‌های مطرح‌شده در افراد بازتولید می‌شود و به همین دلیل افراد در هنگام برگزاری مناسک عزاداری اندوهگین و سیاه‌پوش دیده می‌شوند. این اعمال و خویشکاری‌ها فضای احساسی و عاطفی عزاداری است که جامعه را نیز در وضعیت عاطفی و احساسی خاصی فرومی‌برد. توصیفات ارائه‌شده در مورد سوگواری در شاهنامه گاه نه‌تنها افراد؛ بلکه جامعه را نیز در برمی‌گیرد؛ آنجا که شاهی می‌میرد و یا پهلوانی در راه حفظ ارزش‌ها و باورها شهید می‌شود که معمولاً مدت‌زمان آن هفت شبانه‌روز است. چنین توصیفاتی بیانگر تشدید احساسات مردم در وجه جمعی آن است و اجتماع نیز ازنظر عاطفی در مدت عزاداری، احساس حادتری را به دست می‌آورد؛ به همین دلیل تشدید عاطفی و احساسی اجتماع و مردم در فضایی از اندوه و رنج و ماتم صورت می‌گیرد که در مراسم سوگ سیاوش به‌طور اخص شاهد آن هستیم؛ اگرچه پس از ورود اسلام به ایران و با شیعه شدن ایرانیان، عزاداری برای امام حسین(ع) جایگزین آن می‌شود. قرار گرفتن افراد در چنین احساس اندوهی با یک مایه واحد که خود از اجزایی مانند لباس مشکی پوشیدن، دادوفریاد کردن، سینه‌زنی، موی کندن، گریه کردن، زار زدن و جامه دریدن همراه است، سبب می‌شود تا همهٔ هیجان و جذبهٔ مذهبی در مدت عزاداری (سوگواری) به‌واسطهٔ احساس حزن و اندوه مقدسی که سرتاسر جامعه را فرامی‌گیرد، ایجاد شود؛ به همین دلیل اذهان افراد به‌شدت درگیر سرگذشت غم‌انگیز و مصیبت‌بار شده و به‌نوعی سبب همبستگی افراد و نزدیک شدن آن‌ها به هم می‌شود.

از سوی دیگر، عزاداری سبب می‌شود که افراد طی تشریفات خاصی (نسبت به موقعیت و فرهنگ آن جامعه) با هم پیوند پیدا می‌کنند، به هم نزدیک می‌شوند و ارتباط و صمیمیتشان با یکدیگر بیشتر می‌شود. ازآنجاکه مناسک بخشی از محتوای آگاهی جمعی افراد از رهگذر حضور در مناسک ساخته می‌شود و این مهم بر کارکرد اجتماعی و وحدت‌آفرینی مناسکی مانند عزاداری اشاره دارد. در طی همین مناسک است که فرد به حیات جمعی، وجدان جمعی و آگاهی جمعی پیوندی مجدد پیدا می‌کند و موقعیت و وظیفه‌اش را نسبت به جامعه در خود بازتولید و تقویت می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت مخاطب مناسک، درون افراد است و تصوراتی که در طی مناسک در درون فرد برانگیخته می‌شود، فرد را با تجدیدقوا و تقویت روحیه‌اش و پیوندش با جامعه، با نیرویی بیشتر به حیات اجتماعی بازمی‌گردانند (رک:دورکیم،۱۳۹۶: ۵۱۳-۵۲۸). این مهم بر کارکرد پنهان وحدت‌آفرینی عزاداری تأکید دارد. مهم‌ترین کارکرد اجتماعی آیین سوگواری و عزاداری، عمومی بودن این مراسم است که تأثیرگذاری‌اش بر افراد بیشتر است. از سوی دیگر زندگی سرشار از رنج مردم، هماهنگی و همدلی عمیقی را میان زندگی آن‌ها و رنج بازنمایی‌شده در مراسم عزاداری فراهم می‌کند که این همدلی در کارکردی پنهان سبب ایجاد وحدت و همبستگی افراد به هم می‌شود. درواقع مردم با حضور در سوگواری، خویشتن فرهنگی‌شان را که به‌نوعی همان خویشتن اجتماعی‌شان هم هست، همراه تجربهٔ دینی به دست می‌آورند.

۲ـ۳. آیین بارخواهی

ازنظر دورکیم، جامعه برای پیوند اجزای خود از شیوه‌هایی استفاده می‌کند که آیین از مهم‌ترین آن‌هاست؛ بنابراین آیین‌ها شیوه‌های رسمی و منظم شده رفتار فردی در شکل جمعی و اساساً «نمایش یک فعل» است و به‌عنوان عملی نمایشی، این واقعیت را آشکار می‌سازد که شرکت‌کنندگان در آیین درگیر فعالیتی هستند که از طریق آن خویشتن خود را شکل می‌دهند. «رسمی بودن، جمعی بودن، منظم بودن، گسترده بودن، الگو بودن، سنتی بودن و داوطلبانه بودن از مهم‌ترین ویژگی‌های آیین است» (مقصودی و علی‌پور، ۱۳۹۰: ۸۸). آیین بارخواهی یا دادخواهی در روزگاران گذشته و در دربار پادشاهان ایرانی جهت بررسی شکایات مردم برگزار می‌شده است (ر.ک: رضی، ۱۳۹۲: ۳۲۰). این آیین طی تشریفات خاصی برگزار می‌شده و رابطهٔ مستقیمی و معناداری با مشروعیت پادشاه و کارکرد وحدت‌آفرینی او در رابطه با مردم داشته است. بیش از این خالقی مطلق در کتاب «گل رنج‌های کهن» سیر تحول این آیین را از دورهٔ هخامنشیان تا قاجاریان تشریح کرده است (ر.ک: خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۸۷-۲۸۲)؛ اما در این پژوهش، مناسک مربوط به این آیین و چگونگی کارکرد اجتماعی و نقش وحدت‌آفرینی آن اشاره می‌کنیم.

بر اساس پژوهش خالقی مطلق (۱۳۸۸: ۱۹۲)، نخستین مرحلهٔ آیین بارخواهی یا دادخواهی زمان بار است؛ به‌گونه‌ای که در یک روز خاص به‌وسیلهٔ پادشاه برگزار می‌شود. زمان بار غالباً در آغاز روز بوده است و این بیشتر برای پذیرفتن اشخاص و دادخواهان و فرستادگان و رسیدگی به امور کشور بود (فردوسی، ۱۳۹۳، ج۲: ۵۵۴)؛ ولی اگر بار با بزم همراه بود، در این صورت، بار در شب هم برگزار می‌گردید (همان: ۲۹۶). بارخواهی معمولاً به دو صورت خاص و عام تشکیل می‌شد: بار عام مخصوص رسیدگی به شکایات مردم و پذیرفتن تبریکات و هدایای آنان بود (رضی، ۱۳۹۲: ۳۱۹)؛ مانند بارخواهی کیخسرو به فرستادهٔ ارمانیان (فردوسی، ۱۳۹۳، ج۱: ۶۴۰-۶۴۱) و بار خاص، مخصوص پذیرفتن بزرگان کشور و نژادگان و فرستادگان خارجی بود که نمونه‌های بسیار در شاهنامه دارد. تقسیم جشن‌های نوروز و مهرگان به عامه و خاصه نیز بر همین اساس بود. در پنج روز نخستین این جشن‌ها، شاه برای عموم مردم و طبقات پایین‌تر بار عام می‌داد و در روز ششم نژادگان را می‌پذیرفت (خالقی مطلق، ۱۳۸۸: ۱۹۶). اهمیت بار در حکومت شاهنشاهی بسیار مهم بوده است و ازاین‌رو آموختن رسوم بخشی از برنامه تربیت شاهزادگان بوده است؛ به‌گونه‌ای که سیاوش و بهمن در نزد رستم آیین بار را آموختند (فردوسی، ۱۳۹۳، ج۱: ۳۰۶؛ ج۲: ۱۹۹).

ذکر موارد فوق نشان می‌دهد بار با پادشاهی یکسان است و روزی که دیگر بار نیست، پادشاهی هم نیست؛ به همین دلیل است که پادشاهان در روز تاج‌گذاری خود تعهد می‌کردند که اجرای بار را همیشه نگه‌دارند و درِ بار آنان به روی همه باز باشد. بار معمولاً در تالارهای کاخ پادشاهان برگزار می‌شد و هنگام بار عام اگر تعداد بارخواهان زیاد بود، بار بیرون از تالار و در هوای آزاد برگزار می‌شد. ذکر یک نکته مهم می‌نملید که واژه‌های «دربار» و «بارگاه» که نام دیگر کاخ شاهنشاهی است، از همین آیین گرفته‌شده است. در روز مراسم بارخواهی پادشاه لباسی گشاد و دراز

بر تن دارد که تا ساق پای او می‌رسد. در شاهنامه و در هنگام بارخواهی تنها سلاحی که با آن شاهان را بر تخت می‌بینیم، گرزهٔ گاوسر است (همان: ۹۰۱). این مهم نشان می‌دهد که در آیین بار، پادشاه آخرین مرجع حقوقی به شمار می‌رود و معمولاً لباس پوشیدن وی هم شبیه موبدان یا مغان (لباسی گشاد و بلند تا ساق پا) و هم جنگاوران (داشتن گرز یا نیزه شاهی در دست) است؛ زیرا همانند مغان «در عهد ساسانیان به منزلهٔ قاضی انجام‌وظیفه می‌کرده است» (ویدن‌گرن،۱۳۷۷: ۱۵۷) و هم در رأس قدرت قرار داشته است. معمولاً متعارف است که پادشاه «ترنج» یا «به» زرین که میان آن تهی و انباشته به بوی خوش است، در دست می‌گیرد. ابزاری شخصی و فردی که برای خوش‌بو کردن مجالس بوده است و این مهم می‌رساند که بر پایهٔ آیین معطر کردن محل‌های اجتماع و اهمیت بوی خوش در سنت‌های ایرانی بوده است (سیاسی،۱۳۸۹: ۱۸؛ آیدنلو،۱۳۸۴: ۵۸). نمونهٔ این ترنج بویا در مراسم بارخواهی کیخسرو در داستان بیژن و منیژه می‌بینیم (فردوسی،۱۳۹۳،ج۱: ۶۶۸). از شواهد فوق چنین برمی‌آید خوشبو کردن تالار بارخواهی، نوعی آیین در ایران باستان به شمار می‌رفته است. چنانکه در اوستا بر اهمیت پراکندن بوهای خوش سفارش شده است و در وندیداد (فرگرد ۸، بند ۷۹ـ۸۰) بر این مسئله تأکید شده و بر جنبهٔ دینی آن نیز اشاره رفته است: «ای سِپیتمان زرتشت!/ هرگاه کسی اَشَوَنانه از چوب «اورواسنی» یا «وُهو ـ گَونَ» یا «وَهوت کِرِتی» یا «هَذا ـ نَئِپَتا» یا هر چوب خوشبوی دیگری، هیزم برای آتش بیاورد، از هر سویی که باد، بوی خوش آن آتش را ببرد، هزار تن از دیوان ناپیدا، هزار تن از دیوان ـ زادگان تاریکی ـ هزاران جفت از جادوان و پریان در آن آتش ـ پسر اهوره‌مزدا ـــ می‌افتند و کشته می‌شوند» (اوستا،۱۳۹۲،ج۲: ۷۶۳). بر اساس همین آیین کهن ایرانی است که «در جای‌جای شاهنامه از عطرآگین کردن بزمگاه، ایوان، تالارهای بارخواهی تأکید شده است» (آیدنلو،۱۳۸۴: ۶۱). معمولاً در خوشبو کردن تالار بار از اسپند، عود، عنبر و... استفاده می‌کردند؛ زیرا «سوزاندن گیاهان مقدس موجب دور شدن دیوان، بدی، بیماری و گندزدایی می‌شود» (رضی،۱۳۹۲: ۳۶۹).

در انجام آیین بارخواهی، بارخواه ابتدا به رئیس بار که همان «هزاربد» است، رجوع می‌کرد و نام و تقاضای خود را می‌گفت. سالار بار نخست بارخواه را درحالی‌که دست او را گرفته بود، به‌جایی که تالار بار برای او در نظر گرفته‌شده بود، می‌برد. در تالار بار میان پادشاه و بارخواهان پرده‌ای افتاده بود. علت وجود پرده را می‌توان در اندیشه تابو بودن شاه در ایران باستان جست‌وجو کرد. در سنت مذهبی، شاه به‌گونه‌ای «تابو» معرفی می‌شد و وی مظهر خداوند و تجسم فرّه ایزدی و خود نفس فرّه کیانی بر روی زمین بود؛ به همین دلیل، دیدار و رودررویی با وی حرمت بسیار داشت و پرده‌ای را آویزان می‌کردند که شاه را از صاحب‌نظران نهان می‌داشت. علت دیگر آن «عقیده بر این است که ایزدان هم محرماتی دارند، جدا از دیگران‌اند و در جهانی جداگانه به سر می‌برند» (دورکیم،۱۳۹۶: ۵۷)؛ بنابراین با اعتقاد به اینکه پادشاهان در گذر اسطوره به حماسه همان خدایان پیشین هستند یا دست‌کم بر اساس همان اندیشه، خویشکاری‌های مشابه دارند، حضور پرده را می‌توان برگرفته از همین عقیده دانست. «این پرده نیز موکلی

داشــت که او را «خرم‌باش» می‌خولنلند» (رضــی،۱۳۹۲: ۳۷۲). دربار خاص، پرده‌دار پرده را برمی‌داشــت و در پشت پرده، شاه بر روی تخت و در زیر تاج و در جامه و آرایشی باشکوه و پر هیبت نمایان می‌گشت و بارخواه با دیدن شاه به‌رسم نماز زمین را می‌بوسید:

بفرمــــود تــــا پــــرده برداشـــــتند — از اســــپش بــــه درگــــاه بگذاشـــتند
چوچشــمش بــه روی فریــدون رسـید — همــــه دیــــده و دل پــــر از شــــاه دیــــد
فرســتاده چــون دیــد سـجده نمــود — زمــین را سراســر بــه بوســه پســود

(فردوسی،۱۳۹۳،ج۱: ۶۵).

تحلیل‌ها و توضیحات فوق نشان می‌دهد که پادشاه آخرین مرجع قانون و آخرین امید بارخواه بوده است که آنان با بار یافتن به حضــور پادشــاه بتوانند همهٔ بی‌عدالتی‌ها و کارشــکنی‌های مأموران دولتی و درباریان را که در حق آنان شده بود، جبران کند. بار دادن مترادف داد دادن و بارخواهی و باریابی مترادف دادخواهی و دادیابی بود؛ ازاین‌رو «یکی از معیارهای مهم داد دوســتی پادشــاه در چشــم مردم این بود که او زودبه‌زود به بار بنشــیند» (خالقی مطلق،۱۳۸۸: ۱۸۳). عذر پادشـاه در بار دادن، تنها در مواردی چون: در هنگام سفر یا بیماری (انوشیروان در هنگام بیماری)، مرگ نزدیکان (فریدون در مرگ ایرج) و شنیدن خبری ناگوار (خسروپرویز در هنگام شنیدن از زایچه پسر) پذیرفته بود.

همهٔ مطالب فوق بر کارکرد وحدت‌آفرینی پنهان بارخواهی پادشاه و مشروعیت او و به‌تبع آن رابطهٔ پادشاه و مردم دلالت دارد؛ چراکه پادشــاه در نظر مردم به‌عنوان داور داوران و آخرین مرجع قانونی بود که با رأی خود به شــکلیات پایان می‌داد. به سخن دیگر، بارخواهی پادشاه در چشم مردم محک سنجش عدالت پادشاه بود و هر چه او بیشتر بار می‌داد، عادل‌تر به‌حســاب می‌آمد. در آیین بارخواهی، آنچه بین شــاه و کارکرد اجتماعی‌اش مشــهود اســت، ایجاد وحدت اســت که در داســتان رفتن کیکاووس به هاماوران به‌خوبی قابل‌مشــاهده اســت. رفتن کیکاووس به هاماوران کاری دور از خرد شاهی در باور مردمان ایران باستان پنداشته می‌شود؛ چنانکه شاهد اعتراض پهلوانان ازجمله گودرز به وی هســتیم؛ زیرا تخت شــاهی از شــاه خالی می‌شــود؛ یعنی عامل وحدت‌آفرین از بین می‌رود و شــاهد حملهٔ افراسیاب و دیگر حکومت‌ها به ایران‌زمین هستیم:

چــو بــر تخــت زرّیــن ندیدنــد شــاه — بــه جســتن گرفتنــد هــر کــس کــلاه
ز ترکــــان و از دشـــــت نیـــــزه‌وران — ز هــــر ســــو بیامــــد ســــپاهی گــــران
گشن‌لشــکری ســاخت افراســیاب — برآمــد از ســر خــورد و آرام و خــواب
از ایــران برآمــد ز هــر ســو خــروش — شــد آن رام‌گیتــی پرازجنــگ و جــوش

(فردوسی،۱۳۹۳،ج۱: ۲۴۲).

آنچه از شـرح آیین بارخواهی گذشـت، نشـان می‌دهد که این آیین و مناسـک مربوط به آن، در کارکردی آشـکار سـبب گردآمدن افراد جامعه در روزهای خاص مانند جشـن نوروز و مهرگان به دورهم می‌شـود و بدین گونه ایجاد وحدت می‌کند تا مردم بتوانند شاهد اجرای عدالت پادشاه خود باشند. پس این آیین سبب ایجاد وحدت بین مردم و پادشاه می‌شود و همین موضوع بر ثبات و پایداری جامعه کمک می‌کند. توجیه حقیقی اعمال آیینی نه‌تنها در ظاهر؛ بلکه بیشتر در تأثیر پنهانی است که بر وجدان‌های مردم وارد می‌کند؛ بنابراین کارکرد اجتماعی پنهان این آیین، ضمن برپاداشتن عدالت و ایجاد وحدت و همدلی در جامعه، عاملی است که وجدان جمعی و چرایی گرد هم آمدن در آن تولید و بازتولید می‌شـود. همچنین ذهنیت حق‌خواهی به انجام آیین بارخواهی برای رضـای خدا و اجرای عدالت در طی این آیین در افراد ایجاد می‌شـود و از خلال همین ذهنیت اسـت که پیوند فردبا جامعه و هویت اجتماعی‌اش بازتولید می‌شـود. از سـوی دیگر جامعه خودش را با اقتدار بیشـتری در فرد درونی می‌سـازد (رک:دورکیم،۱۳۹۶: ۴۹۸). این امر سـبب زنده‌نگه داشـتن فرهنگ ایرانی و بازتولید آن در جامعه می‌شـده اسـت. درسـت از همین منظر است که می‌توان به مشروعیت پادشاه و رابطه مستقیم آن با اجرای آیین بارخواهی پی برد؛ زیرا برگزار نکردن این آیین سبب نقض مشروعیت پادشاه از سوی مردم می‌شده است.

۲ـ۴. آیین پذیره مهمان

آیین پذیرهٔ مهمان یا مسـافر، موجب رواج شـادی و نزدیکی مردم به هم می‌شـود و درسـت از همین منظر اسـت که می‌توان عناصـر کارکرد اجتماعی آن را تحلیل کرد. این آیین نیز مناسـکی دارد که به آن اشـاره می‌کنیم: آذین‌بندی، به پیشـباز رفتن، نثار ریختن، هدیه دادن و پذیرایی از مهمان یا مسـافر. اولین نشـانه آیین پذیره مهمان، آذین‌بندی اسـت. این عمل با شنیدن خبر از راه رسیدن مسافر انجام می‌گیرد و شامل گنبد زدن، آراستن و آذین‌بندی درودیوارهای شهر، کوی و برزن، بازارگاه‌ها در هنگام ورود مسـافر بوده اسـت. بر اسـاس متن شـاهنامه، معمولاً مرکز حکومت برای پذیرهٔ شـاه و شـاهزادگان یا سـپاهیان انتخاب می‌شـده اسـت. چنین نمودی را در شـاهنامه در رفتار شـاه هاماوران در پذیرهٔ کیکاووس برای ازدواج با سودابه می‌بینیم:

یکـی شـهر بـد شـاه را شـاهه نـام   همـه از در جشـن و سـور و خـرام

بـدان شـهر بـودش سـرای نشسـت   همـه شـهر سرتاسـر آذیـن ببسـت

(فردوسی، ۱۳۹۰: ۱۵۸).

یا آذین‌بستن پیران برای سیاوش (همان،۱۳۹۳،ج۱: ۳۵۰ـ۳۵۱) و ایرانیان برای کیخسرو (همان: ۴۴۱).

پیمودن چند منزل در راستای ورود مسافر یا همان مسافتی را که میزبان به پیشباز مسافر می‌رود، عظمت، قدر و منزلت مسافر را نشان می‌داد که این مهم بیشتر برای شاهان و شاهزادگان ایرانی در شاهنامه صورت می‌گیرد؛ مانند

پذیرهٔ کیکاووس از کیخسرو در بازگشت از توران به ایران (همان: ۴۴۱) یا به پیشباز رفتن کیخسرو برای رستم (همان: ۶۲۸). گرامی داشتن مسافر و نقش و اهمیت وی سبب می‌شود تا میزبان برای دیدار او تدارکاتی خاص ببیند. این تدارکات شامل نواختن ابزار موسیقی، تعظیم و در آغوش گرفتن و بوسیدن مسافر است. کارکرد اجتماعی و وحدت‌آفرین این قسمت از آیین پذیره در پی ترویج شادی است که سبب می‌شود تا مردم در این مراسم گرد هم آیند؛ ازآنجاکه «پیشباز و تشریفات مربوطه به آن غالباً برای بازگشت شاهان، شاهزادگان، فرستادگان از سوی حکومت، نوعروسانی از سرزمین‌های دیگر و به‌طورکلی افراد مهم صورت می‌گرفته است، تلاش میزبان بر این بود که استقبال درنهایت شادی و عظمت برگزار شود» (مدبری و علی‌نژادی،۱۳۹۲: ۲۹۲)؛ بنابراین آیین پذیرهٔ مسافر بنا بر اعتقادات و الگوهای وطنی صورت می‌گیرد و کارکردی وحدت‌آفرین دارد. با توجه‌به حضور شاه و پذیره از اشخاص مهم به‌وسیلهٔ وی، استقبال درنهایت شادی و عظمت برگزار می‌شد؛ به همین منظور، آواها و نواهای رایج آن روزگار، به‌وسیلهٔ ابزارآلاتی مهمی چون کرّنای، کوس، تبیره، رود، چنگ و... نواخته می‌شد و پذیره‌روندگان در اوج شادی از مسافر استقبال می‌کردند. این نمود را در شاهنامه و در هنگام پیشباز زال از سام که از سفر جنگی گرگساران برگشته بود، می‌بینیم (فردوسی،۱۳۹۳،ج۱: ۱۵۵) یا پذیرهٔ شاه هاماوران از کیکاووس (همان: ۲۴۰) و پیران از سیاوش (همان: ۳۵۱).

رسم نثار در شکل خاص خود «از سنن بسیار کهن درباری و اشرافی و نیز اجتماعی ایران بوده است و در ادوار مختلف از آن یادشده و بعضی اشکال آن هنوز برجای است» (مصفی،۱۳۵۰: ۲۹۰). موارد استفادهٔ نثار، در ایران قدیم متفاوت بوده است و در جشن‌ها و آیین‌های بزرگ، شنیدن مژدهٔ فتح، پذیرا شدن و استقبال از پادشاه و فرستادهٔ او و در بازگشت ایشان به وطن این رسم به‌جا آورده می‌شد (همان: ۲۹۲). در پیشباز از مسافر جهت ابراز خوشحالی از آمدن او و افزودن بر بعد شادی و جمعی آن، هنگام ورود وی به شهر میزبان، اشیا و موادی را بر سر و پایش نثار می‌کردند. همچنین خود واژهٔ نثار «به کسر اول، مترادف پراکندن و افشاندن و به ضم اول، به معنی زر و گوهرافشاندن» (دهخدا، ذیل نثار) است و بر جنبهٔ مهم آیین پذیره از مسافر تأکید دارد. به همین دلیل اشیا و موادی که با توجه به حضور و موقعیت مسافر نثار می‌کردند عبارت‌اند از: دینار، در، یاقوت، زبرجد، زر، زعفران، مشک، عنبر و می (مصفی،۱۳۵۰: ۲۸۹). در پذیرهٔ شاه هاماوران از کیکاووس (فردوسی،۱۳۹۳،ج۱: ۲۴۰)، پیران از سیاوش (همان: ۳۵۱) و کیخسرو از رستم (همان: ۶۲۸) شاهد آن هستیم. گاهی نیز میزبان، مسافر را در مسیر سفر یا هنگام بازگشت به وطن و رسیدن به مقصد هدیه می‌داد. این هدایا، عزیز بودن مسافر برای میزبان، کیفیت سفر او و یا ارزش هدایا را نشان می‌دهد و می‌تواند کلاه، پارچه، گوهر، پرستنده و غلام و اگر شخص مسافر شاه یا شاهزاده باشد، تخت نیز بدان اضافه می‌شود. گاه نیز عروسی است که به‌منظور ازدواج با شاه، از سرزمین دیگر رهسپار سفر

شده است و هدیه‌ای درخور همسری شاه دریافت می‌کند؛ مانند اعطای خلعت به سیاوش در استقبال افراسیاب از او (همان: ۳۵۸) و هدایای کسری نوشیروان به نوعروس چینی‌اش (همان،ج۲: ۷۱۳).

ازجمله مواردی که میزبان، جهت رفاه حال مسافر مدنظر قرار می‌داد، ترتیب دادن جایگاهی مناسب و در شأن او بود. بر این اساس «ایوان و کاخ گران‌مایه‌ای را به دیبا می‌آراستند، گستردنی‌ها، خوردنی‌ها و پوشیدنی‌های گوناگون در آن قرار می‌دادند و خوالیگران و پرستندگان به امور مربوط به مسافر مهمان رسیدگی می‌کردند و همچنین برای نوعروس نیز جایگاهی نهفته ترتیب می‌دادند» (مدبری و علی‌نژادی،۱۳۹۲: ۲۹۶). در پذیرایی افراسیاب از سیاوش (فردوسی،۱۳۹۳،ج۱: ۳۵۴) و کیخسرو از رستم و دیگر پهلوانان (همان: ۶۲۹) شاهد این موضوع هستیم. بعد از اقامت دادن مسافر، مجلس بزم، میگساری و مهمانی با حضور مسافر ترتیب می‌دهند. میزبان و نیز مهمان در جایگاه مخصوص که قبلاً برای آن‌ها ترتیب داده‌شده است، می‌نشستند و به خوردن خوراک مشغول می‌شدند. سپس میگساران و پرستندگان، می می‌آوردند و در این میان، رود و بربط (موسیقی) نواخته می‌شد و اهل مجلس بدین‌گونه، هفته‌ای را به شادی می‌گذراندند؛ مانند پذیرهٔ کیکاووس از کیخسرو (همان: ۴۴۲) و کیخسرو از رستم و دیگر پهلوانان (همان: ۶۲۹).

این آیین در جای‌جای شاهنامه و امروزه نیز در فرهنگ مردمان روستانشین وجود دارد. در این آیین که پیشینهٔ آن به ایران باستان برمی‌گردد، مراسمی خاصی از آذین‌بندی شهرها شروع می‌شود که بیشتر بر اهمیت و ترویج عنصر شادی تأکید دارد. سپس مهمان طی تشریفات خاصی که از سوی پذیرنده (میزبان) صورت می‌گیرد، احترام می‌شود و در جای مخصوص که از قبل برای وی ترتیب داده‌شده است، اقامت می‌گزیند. نواختن موسیقی، میگساری، مجلس بزم، نثار کردن و... بر آداب‌ورسومی خاصی تأکید دارد که نشان از کارکرد وحدت‌آفرینی و اهمیت این آیین در نزد ایرانیان بوده و هست. کارکرد اجتماعی این آیین، برانگیختن واکنش‌های عاطفی نسبت‌به پدیدهٔ آیین که با موسیقی، دست زدن، رقصیدن، هدیه دادن و شادی همراه است و به‌نوعی کارکرد آشکار وحدت‌آفرینی آن را نشان می‌دهد. کارکرد دیگر این آیین که به‌نوعی قابل‌رؤیت نیست؛ اما در سیستم اجتماعی نقش ایفا می‌کند، بدین‌گونه است که سبب «گردآمدن افراد دورهم می‌شوند و نیز شبکه‌ای منظم از پیوندها شکل می‌گیرد که فرهنگ و جامعه بدین‌گونه خودش را در فرد بازتولید می‌کند بدون اینکه خود فرد خبر داشته باشد. همچنین سبب پیوند فرد با جامعه شده و هویت اجتماعی‌اش بازتولید می‌شود و به‌نوعی ظهور عمومی پیدا می‌کند» (دورکیم،۱۳۹۶: ۴۹۸).

۲ـ۵. جشن سده

جشن «پدیده‌ای اجتماعی-فرهنگی در زمره آداب و مناسک دینی و سنت‌های قومی است که از شروع تشکیلات اجتماعات انسانی در هر زمان و تمدنی‌به هر شکل و صورتی در زندگی مردم جایگاه ویژه‌ای داشته است» (آب‌خضر و متفکر،۱۳۹۳: ۱۱۶). در ایران باستان جشن‌های گوناگونی در اشکال، اهداف و زمان‌های خاصی

برگزار می‌شده است که سرشار از بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و آیینی بوده است. بیان این نکته حائز اهمیت است که «تقسیم‌بندی‌های زمانی بر پایه سال، ماه، هفته و روز به مراحلی از مراسم، اعیاد و آیین‌های عمومی برمی‌گردند و تقویم چیزی است که ضمن قاعده‌مندی فعالیت‌های جمعی بیانگر آهنگ تکرار این فعالیت‌ها است» (دورکیم،۱۳۹۶: ۱۴). برخی از این جشن‌ها همانند جشن فروردینگان همراه با اسطوره‌های پیدایش آن‌ها برجای‌مانده است که ضمن برخورداری از خصلت‌های دینی (منظور دین‌های ایران باستان)، همواره سبب تقویت همبستگی و اتحاد مردم می‌شوند. هر جشنی حتی اگر غیردینی باشد، به نحوی از خصلت مراسم دینی برخوردار است؛ «زیرا در همهٔ موارد، وظیفه‌اش به هم نزدیک‌کردن افراد، به حرکت درآوردن توده‌های مردم و بدین‌سان برانگیختن حالتی از جوش‌وخروش افراد است که از راه این حالت‌ها از خود خارج می‌شود و دل‌مشغولی‌ها و گرفتاری‌های عادی‌اش را فراموش می‌کند. از اینجاست که از رهگذر هر دوی این پدیده‌ها [جشن‌های ملی و دینی] با تظاهرات مشابهی روبه‌رو هستیم: فریادها، آوازها، موسیقی، حرکات تند، رقص‌ها، جست‌وجوی محرکاتی که تراز حیاتی را بالا می‌برد و مانند این‌ها» (دورکیم،۱۳۹۶: ۵۲۹). جشن‌ها در خود مناسک و آیین‌ها را جای‌داده‌اند یا با هم تلفیق‌شده‌اند، به همین دلیل، سبب پیوندی آشکار (گرد هم آمدن) و نیز پنهان (پیوند درونی) بین افراد جامعه می‌شود که خود به‌نوعی وحدت‌آفرین به شمار می‌آیند و کارکردی اجتماعی دارند. با توجه به اینکه جشن‌ها و مناسک مربوط به آن‌ها به تثبیت جامعه و گروه‌های آن و نیز به‌نوعی بازسازی اخلاقی مثبت به شمار می‌روند، به تحلیل کارکرد آن‌ها در شاهنامه می‌پردازیم.

از مشخصات و ویژگی‌های جشن سده، تعاون و همکاری مردم است. گردآوری و تهیه هیزم، خار و خاشاک برای روشن کردن آتش جشن سده فریضه‌ای دینی است که ثواب بسیار دارد. در این جشن همگانی، هر کس به اندازهٔ توانایی‌اش هیزم و چوب گرد می‌آورد تا آتشی بس بزرگ را تهیه و روشن کنند. چنانکه ملاحظه می‌کنید در برگزاری جشن‌ها، همه مردم حضوری بس فعال دارند و معمولاً در هنگام برگزاری همه جشن‌ها، درآمد و مقدمه‌ای وجود دارد و آن آتش‌افروزی بوده و هست؛ اما امروزه با توجه به تغییرات فرهنگی و اسطوره‌ای، آتش‌افروزی و آتش‌بازی جای خود را به چراغانی کردن خانه‌ها و کوچه‌ها داده است (رضی،۱۳۹۲: ۵۵۹). پس می‌بینیم که جشن‌ها و به‌ویژه جشن سده سبب گردآمدن مردم به دورهم (کارکرد آشکار وحدت‌آفرینی) و بدین گونه سبب رفع کدورت‌ها (نمادهای اهریمنی) و ترویج شادی و مهرورزی (کارکرد نهان وحدت‌آفرینی) می‌شده است.

۲ـ۶. جشن نوروز

جشن نوروز در ایران را شاهنامه به عصر جمشید نسبت می‌دهد (فردوسی،۱۳۹۳،ج۱: ۲۳). از این جشن اگرچه در اوستا نامی ذکر نشده است؛ اما بن‌مایه و مفهوم این رسم مطرح‌شده است. با ورود قوم هندوایرانی به فلات ایران، بن‌مایه‌هایی مانند ستایش فروهرها و بازگشت ارواح که نزد آنان با تشریفات خاصی برگزار می‌شد، حفظ و به‌تدریج

آیین آنان با باورهای قبلی رایج در منطقه ادغام می‌شوند. مسئله مهم دیگر در اهمیت جشن نوروز، آمیخته شدن این جشن طبیعی با گرایش‌های آیینی و دینی مردم ایران باستان بوده است؛ بنابراین پیش و پس از برگزاری رسم نوروز، آیین‌های متفاوتی انجام می‌گرفت که عبارت‌اند از: سوگواری برای سیاوش و ارتباط آن با ایزد گیاهی، جشن‌سوری (چهارشنبه‌سوری)، ستایش ارواح درگذشته (که البته صورت نیک این ارواح مورد تائید مردم بوده است)، آیین بارخواهی (عام و خاص) و موارد دیگر. در ایران جشن نوروز یا جشن رستاخیز با آیین مرگ و رستاخیز سیاوش (ایزد شهیدشوندهٔ گیاهی در اساطیر ایران) پیوند خورده است که بن‌مایه و نمونهٔ بارز آن را در کاشتن سبزی قبل از عید و گذاشتن آن بر سر سفرهٔ هفت‌سین می‌بینیم (رضی،۱۳۹۲: ۲۲۷). در ایران باستان هرساله قبل از برگزاری جشن نوروز، آیین باشکوهی در بزرگداشتِ ایزد گیاهی برگزار می‌شده است؛ هرچند که مناسک این جشن، در همه‌جا کاملاً همسان نبوده است. معمولاً در این جشن‌ها که به جشن مرگ و ایزد گیاهی معروف بوده است، ابتدا مراسم سوگواری برگزار می‌شد (که پیش‌تر به آن پرداخته‌ایم) و سپس گو اینکه ایزد گیاهی زنده شده، به شادی و پای‌کوبی می‌پرداختند. به‌این‌ترتیب، می‌پنداشتند که ایزد گیاهی، لطف خود را شامل حال آن‌ها خواهد کرد و آن سال محصولات پربارتری خواهند داشت. مرگ و رستاخیز ایزد گیاهی، همواره با آغاز سال نو همراه بوده است و هدف از برگزاری این آیین‌ها، جلب ترحم ایزد باروری و درنتیجه، برانگیختن نیروهای زایای طبیعت بوده است (رضایی‌دشت‌ارژنه و گلی‌زاده، ۱۳۹۰: ۵۹).

در ایران باستان و بنا بر گزارش تاریخ بخارا، در مناطق بخارا، «و اهل بخارا را بر کشتن سیاوش سرودهای عجب است و مطربان آن سرودها را کین سیاوش گویند. و محمدبن‌جعفر گوید که از این تاریخ سه هزار سال است» (نرشخی،۱۳۵۱: ۲۴) و بنابر گزارش فردوسی، در کاسه رود عزاداری عمومی برای سیاوش برگزار می‌شده است (فردوسی،۱۳۸۶،ج۳: ۱۵۰). از سوی دیگر در شاهنامه سخن از پرستش‌گاهی برای سیاوش است که حتی فریگیس و کیخسرو از آن دیدار می‌کنند (همان،۱۳۹۳،ج۱: ۴۰۱). اما می‌توان گفت در شهادتِ این ایزد، عزاداری‌های عمومی برپا می‌شده است که با سینه‌زنی، زنجیرزنی، زخم زدن به خود، زاری کردن، سرود (نوحه)خوانی، گریستن و زار زدن همراه بوده است. امروزه نیز چنین رسمی البته با بر سر قبر رفتن و نوحه‌سرایی برای عزیز ازدست‌رفته در قبل از جشن نوروز در مناطق زاگرس‌نشین برگزار می‌شود که بیشتر از سوی زنان انجام می‌گیرد و این عمل با بردن سبزه بر سر قبر متوفی همراه است. در کتاب تاریخ بخارا آمده است که زمان انجام عزاداری‌های سیاوشی قبل از نوروز بوده است: «سیاوش را در محلی که دروازه غوریان خوانند، او را آنجا دفن کردند و مغان بخارا به این سبب آنجا را عزیز دارند و هرسال هر مردی آنجا یکی خروس بکشد، پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز و مردم بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌ها است، چنانکه در همهٔ ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته و

می‌گویند و قوالان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه هزار سال است» (نرشخی،۱۳۵۱: ۳۲_۳۳).

در اعتقاد ایرانیان باستان روان‌های مردگان اساساً چیزهای مقدسی هستند و مناسکی دربارهٔ آن‌ها انجام می‌گیرد؛ بر اساس همین نگرش، یکی دیگر از آیین‌های مربوط به جشن نوروز، ستایش فروهرهای نیک است. ایرانیان باستان بر این باور بودند که فروهرهای نیک درگذشتگان در زمان‌هایی خاص به دیدار خانمان و خویشاوندان خود به زمین برمی‌گردند تا از خوشی و شادمانی، راستی و درستی، دین‌داری و پهلوانی، خیروبرکت بازماندگان خود شادی کنند و آنان را تقدیس نمایند (هینلز،۱۳۹۳: ۴۷۸). در باور آن مردمان، فروهر یکی از نیروهای مینوی است که با مرگ تن از بین نمی‌رود و برگزاری جشن فروردینگان و آیین مربوط به آن از این باور گرفته‌شده است. بازماندگان نیز در همین راستا، خانه و کاشانه خود را پاکیزه و تمیز می‌کردند. نقل، نبات، شیرینی، سبزه و انواع خوراکی‌ها در اتاق و بر بام‌ها می‌نهادند. از مهم‌ترین مراسم این جشن، افروختن آتش بر روی بام‌ها و نیز در کوچه‌ها بوده است. در این شب لباس‌های نو به تن می‌کنند و آتش را با بوهای خوش مانند عنبر، عود و اسپند معطر می‌کنند (کارکرد آشکار وحدت‌آفرینی). همچنین معتقد بودند که آتش مقدس که تجلی ذات اهورامزدا است، نشان گرمی، شادمانی و نگاهبان پیوند اقوام و پاکی و دین‌داری است؛ به همین دلیل با اعتقاد به اینکه آتش از بین برندهٔ ناپاکی‌های، بیماری‌ها و زشتی‌های اهریمنی است (رضی،۱۳۹۲: ۱۵۸)، دشمنی قهر خود را به آشتی و دوستی تبدیل می‌کردند (کارکرد نهان وحدت‌آفرینی). این جشن بعد از ورود اسلام به ایران به نام چهارشنبه‌سوری تغییر پیدا کرد و امروزه نیز برگزار می‌شود.

یکی دیگر از آیین‌های مربوط به جشن نوروز، آیین بارخواهی است که به شرح آن پرداخته‌ایم. جشن نوروز اکنون نیز جشن عمومی ایرانیان است و مردم با رفتن به حمام، خریدن لباس‌های نو و شیرینی آمادهٔ این جشن می‌شوند. در این جشن، با گردهمایی خویشاوندان، آشنایان و مهمانی دادن در ابراز شادی مشترک و یا همدردی همراه است (روح‌الامینی،۱۳۹۵: ۱۷). اعضای هر خانه گرد هم می‌آیند، همدیگر را بعد از دیدار می‌بوسند و به یکدیگر شادباش می‌گویند. در این عید است که قهرها با میانجی‌گری افراد بزرگ خاندان تبدیل به آشتی می‌شود. بر سر سفرهٔ هفت‌سین می‌نشینند و دعا می‌کنند که سالی نیکو و پربرکت داشته باشند. همچنین در این جشن افراد به دیدوبازدید می‌پردازند و این جشن این‌چنین در کارکردی آشکار بین مردم وحدت‌آفرینی می‌کند. گرد هم آمدن خانواده و مردم دور سفرهٔ هفت‌سین در زمان تحویل سال، عید دیدنی و دیدوبازدیدها، فرصت داشتن برای مسافرت‌ها و رونق بازارها ازجمله آیین‌های این عید باستانی است که موجب تقویت حس همبستگی ملی در جامعه می‌شود.

۲ـ۷. جشن مهرگان

جشـن مهرگان نیز ازجمله جشـن‌های مهم ایران باسـتان اسـت که با آیین‌ها و مناسـک مربوط به آن، نوعی وحدت در بین مردم آن روزگار ایجاد می‌کرده است. در این جشـن همانند جشـن نوروز، آیین بار عام نیز مرسـوم بوده اسـت. در شاهنامه اگرچه به این جشن به‌طور مستقیم اشاره نرفته است؛ اما فریدون در این روز تاج‌گذاری می‌کند:

بــــه روز خجســـــته ســـــر مهرمـــــاه   بـــــه ســـــر برنهـــــاد آن کیـــــانی‌کلاه
اگـــــر یادگارســـــت از او مـــــاه و مهـــــر   بکـــوش و بـــه رنـــج ایـــچ منمـــای چهـــر!

(فردوسی،۱۳۹۳،ج۱: ۵۱).

آنچه مهم می‌نماید این است که جشـن مهرگان را به فریدون نسبت می‌دهند. «روز پیروزی فریدون بر ضـحاک به یک روایت روز مهر از مهرماه؛ یعنی شانزدهم مهر بود و این روز را جشن گرفتند و مهرگان نامیدند و به یک روایت دیگر، در روز رام از مهرماه؛ یعنی بیســـت‌ویک مهر که مهرگان بزرگ‌باشـــد و نیز به‌یک روایت، یکم مهرماه و این روایت سوم با گزارش شاهنامه برابر است» (خالقی،۱۳۸۸: ۱۰۸). از سوی دیگر خالقی مطلق چنین مطرح می‌کند: «شگفت است که همهٔ دسـت‌نویس‌ها **ماه و مهر** دارند؛ درحالی‌که **ماه مهر** مورد انتظار اسـت؛ یعنی مهرماه که ماه پیروزی فریدون بر ضـحاک و ماه برگزاری جشـن مهرگان اسـت» (همان: ۱۰۸). از نگاه دیگر، چون شـانزدهم مهرماه نیز روز مهر اســـت؛ «به همین جهت به‌موجب اقتران دونام ماه و روز مطابق معمول جشـــن اصـــلی را در این روز می‌گرفتند» (رضی،۱۳۹۲: ۵۰۱). پس می‌توان بیان کرد که اگرچه شاهنامه مستقیم به این جشن نپرداخته است؛ اما توضـیحات و تحلیل ابیات نشـان از آن دارد که جشـن مهرگان با پیروزی فریدون بر ضـحاک و تاج‌گذاری وی در این ماه ارتباط مستقیم دارد و نیز در اوستا روز شانزده مهر؛ روز ایزد مهر است. علاوه بر شاهنامه فردوسی، قرینهٔ دیگری نیز هست که گفتار فوق را تائید می‌کند و آن گفتهٔ اسدی طوسی در گرشاسب‌نامه است که وجه‌تسمیه جشـن مهرگان را در اشعار خود آورده است:

بیامـــــد فریـــــدون بـــــه شاهنشـــــهی   وز آن مـــــارفش کـــــرد گیتـــــی تهـــــی
چـو در بـرج شـاهین شـد از خوشـه مهـر   نشســـت او بـــه شـــاهی ســـر مـــاه مهـــر
بـــر آرایـــش مهرگـــان جشـــن ســـاخت   بـــه شـــاهی ســـر از چـــرخ مـــه برفراخـــت

(اسدی‌طوسی،۱۳۹۳: ۲۹۳).

قراین موجود در اوستا و شاهنامه نشان از آن دارد که فریدون مهرپرست بوده است:

پرســـــتیدن مهرگـــــان دیـــــن اوســـــت   تن‌آســـــانی و خـــــوردن آیـــــین اوســـــت

(فردوسی،۱۳۹۳،ج۱: ۵۱).

و نیز اینکه فریدون از خاندان آثویه «منم پور آن نیک‌بخت‌آبتین» و پیشوای انجمن مردان مهری از دل طبقهٔ سوم (کشاورزان و دام‌پروران) سازمان‌یافته است و پیروانش نیز برخاسته از همین طبقه‌اند (ویدن‌گرن،۱۳۹۳: ۷۷). دیگر آنکه میان فریدون و مهر مشترکانی چند وجود دارد:

الف) هر دو بر ضد دروغ می‌جنگند؛ هم مهر در مهریشت اوستا (کرده ۱، بند ۲) چنین توصیف می‌شود: «ای سپیتمان!. «مهر دورج گناهکار، سراسر کشور را ویران کند. او همچون یکصد تن آلوده به گناه «کَیَذَ» و کشنده اشون مرد است» (اوستا،۱۳۹۲: ۳۵۳). و هم فریدون در شاهنامه ضحاک دیو دروغ را شکست می‌دهد.

ب) گرز و گرز گاو پیکر سلاح ویژه طبقهٔ کشاورز و دام‌پرور بوده است که سپس‌تر به‌عنوان زین‌ابزار و سلاح نظامی استفاده‌شده است و در توصیف اوستا از مهر در مهریشت (کردهٔ بیست‌وچهارم، بند ۹۶): «گرزی صد گره و صد تیغه بر دست گیرد و به‌سوی مردانِ [همستار] نشانه رود و آنان را از پای در افگند. گرزی از فلز زرد ریخته و از زر سخت ساخته که استوارترین و پیروز[ی بخش‌ترین] رزم‌افزار است» (اوستا،۱۳۹۲: ۳۷۶) و نیز در نبرد فریدون و ضحاک آن را می‌بینیم «یکی گرز دارد چویک‌لخت کوه» یا «سرش رابدین گرزهٔ گاوچهر»؛ بنابراین در همین راستا، طبیعی است که مهر (میترا) به‌عنوان ایزد شاهان و دودمان شاهی درعین‌حال ایزد باروری و آبادانی ستایش می‌شود (ویدن‌گرن،۱۳۹۳: ۷۷) و فریدون نیز در جشن مهرگان تاج شاهی بر سر می‌گذارد.

ج) در آیین مهری غسل‌تعمید وجود دارد که افراد در هنگام ورود به آیین مهری می‌بایست ابتدا غسل‌تعمید را انجام بدهند (ورمازرن،۱۳۹۳: ۱۵۶). این مهم سپس به اروپا و در آیین مسیحیان نمودار می‌شود؛ هرچند که برخی از پژوهشگران معتقدند که شستشو با آب برگرفته از آیین زرتشتی است (طغیانی و قربانی،۱۳۹۰: ۷۴-۷۵). در شاهنامه نیز می‌بینیم که فریدون پس از دستگیر و زندانی کردن ضحاک، ابتدا خود سر و تن می‌شوید؛ اما پیش‌تر دستور می‌دهد تا شهرناز و ارنواز چنین خویشکاری را انجام بدهند و نیز تاج‌وتخت را با آب می‌شوید (فردوسی،۱۳۹۳،ج۱: ۴۲_۴۴_۵۱).

د) هر دو بعد از گسستن فرّه از جمشید، فرّه را به دست می‌آورند (واحددوست،۱۳۸۷: ۳۲۹).

و) نخستین‌بار از «درفش کاویان» در زمان فریدون و نبرد اوبا ضحاک سخن‌به میان می‌آید؛ اگرچه کاوه آهنگر سازندهٔ این درفش از چرم آهنگران است؛ اما در اوستا (مهریشت، بند ۱۴) نیز از درفشی گاوچهر سخن به میان می‌آید که بارتولومه در فرهنگ کهن ایرانی gaosh-drafsha به معنی «گاو درفش» را با درفش کاویانی مرتبط می‌داند و بر آن است که در اوستا، پیشبند چرمی کاوه که هنگام شورش بر ضد ضحاک آن را بر سر نیزه کرد، «درفش چرم‌گاو» است که محتمل دارای تصویر گاو یا سر آن بوده است (بارتولومه،۱۹۶۷: ۷۷۲). این شاهد ارتباط میان گاو، فریدون و ایزد مهر را بار دیگر مهر تائید می‌زند.

با توجه به قراین و شواهد فوق نسبت‌دادن جشن مهرگان به فریدون از سر تصادف نبوده است و داده‌های فوق نشان می‌دهد که میان فریدون، ایزد مهر و جشن مهرگان پیوستگی و ارتباط معناداری وجود دارد. همچنین با توجه به گفته‌های فوق، این جشن نیز سبب ایجاد وحدت و ترویج شادی در بین مردمان ایران باستان می‌شد. کارکرد آشکار وحدت‌آفرینی جشن‌های فوق، برانگیختن واکنش‌های عاطفی نسبت به پدیدهٔ جشن که با موسیقی، دست زدن، رقصیدن، تاج بر سر گذاشتن پادشاه و شادی همراه است. کارکرد پنهان وحدت‌آفرینی آن نیز سبب گردآمدن افراد دورهم می‌شوند و شکل‌گیری شبکه‌ای منظم از پیوندها است که جامعه بدین‌گونه خودش را در فرد بازتولید می‌کند. همچنین احساسات فردی را تندتر می‌کند و همین احساسات افراد را برمی‌انگیزاند که به هم نزدیک شوند و یکدیگر را بازبیابند.

۳. نتیجه‌گیری

شاهنامه سندی است که با بازتاب آیین‌ها و جشن‌ها، چگونگی حفظ و بازتولید عناصر فرهنگی و دینی را در جامعه بر ما نمایان می‌سازد. از مهم‌ترین آیین‌ها و جشن‌های بازتاب داده‌شده در شاهنامه می‌توان به آیین سوگواری، پذیره مهمان، بارخواهی و جشن نوروز، سده و مهرگان اشاره کرد که همگی از خصلت قدسی و دینی برخوردار هستند.

در آیین سوگواری، افراد طی تشریفات خاصی به هم نزدیک می‌شوند و عمومی بودن این مراسم سبب می‌شود تا تأثیرگذاری بیشتری بر افراد شرکت‌کننده در مراسم داشته باشد. از سوی دیگر، هماهنگی و همدلی عمیقی را میان رنج‌های بازنمایی‌شده افراد در زندگی فراهم می‌کند که این همدلی در کارکردی پنهان سبب ایجاد وحدت و همبستگی افراد به هم می‌شود. درواقع مردم با حضور در سوگواری، خویشتن فرهنگی‌شان را که به‌نوعی همان خویشتن اجتماعی‌شان هم هست، همراه تجربهٔ دینی به دست می‌آورند. آیین بارخواهی به مسئله پادشاه و مشروعیت او و به‌تبع آن رابطهٔ پادشاه و مردم دلالت دارد. این آیین و مناسک مربوط به آن، در کارکردی آشکار سبب گردآمدن افراد جامعه در روزهای خاص مانند جشن نوروز و مهرگان به دورهم می‌شود؛ بنابراین سبب ایجاد وحدت بین مردم و پادشاه می‌شود و همین موضوع بر ثبات و پایداری جامعه کمک می‌کند. در آیین پذیره مهمان یا مسافر، نواختن موسیقی، مجلس بزم، نثار کردن و... بر آداب‌ورسومی خاصی تأکید دارد که نشان از کارکرد وحدت‌آفرینی آن دارد. برانگیختن واکنش‌های عاطفی در این آیین که با موسیقی، دست زدن، رقصیدن، هدیه دادن و شادی همراه است؛ به‌نوعی کارکرد آشکار وحدت‌آفرینی آن را نشان می‌دهد. کارکرد دیگر این آیین، تأکید بر شبکه‌ای منظم از پیوندهاست که سبب پیوند فرد با جامعه شده و ضمن بازتولید هویت اجتماعی افراد، به‌نوعی ظهور عمومی پیدا می‌کند. در هر سه جشن سده، نوروز و مهرگان همانند آیین پذیره با واکنش‌های عاطفی افراد که با موسیقی، دست زدن، رقصیدن، هدیه دادن و شادی همراه است، روبه‌رو هستیم. در برگزاری جشن‌ها، همه مردم حضوری بس فعال دارند و از مشخصات و ویژگی‌های جشن‌ها، تعاون و همکاری مردم است. پس می‌بینیم که جشن‌ها سبب گردآمدن

مردم به دورهم (کارکرد آشکار وحدت‌آفرینی) و بدین گونه سبب رفع کدورت‌ها (نمادهای اهریمنی) و ترویج شادی و مهرورزی (کارکرد نهان وحدت‌آفرینی) می‌شده است. همچنین مناسک موجود در جشن‌ها سبب پیوند درونی، همبستگی اجتماعی و بازسازی اخلاقی افراد می‌شوند که بر کارکرد اجتماعی آن‌ها به‌صورت پنهان در مسئله وحدت‌آفرینی در جامعه اشاره دارد.

کتابنامه

آب‌خضر، اصغر؛ متفکر، حسین. (۱۳۹۳). «بررسی تأثیر مراسم و مناسبت‌های ملی در تقویت همبستگی و وحدت ملی با تأکید بر تربیت اجتماعی جوانان». دو فصلنامه پاسداری فرهنگ انقلاب اسلامی. سال ۴. شمارهٔ ۹. بهار و تابستان. صص ۱۳۹ـ۱۶۸.

آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۴). »ترنج بویا و به زرین«. مجله رشد آموزش زبان و ادبیات فارسی. دوره ۱۸. شماره ۷۳. بهار. صص ۵۸ـ۶۱.

اسدی‌طوسی، ابونصر علی‌بن‌احمد. (۱۳۹۳). گرشاسب‌نامه. به تصحیح حبیب یغمایی. چاپ سوم. تهران: دنیای کتاب.

اوستا. (۱۳۹۲). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ هفدهم، تهران: مروارید.

ایمان، محمدتقی. (۱۳۸۸). *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۸). گل رنج‌های کهن. به‌کوشش علی دهباشی. تهران: ثالث.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. جلد ۴. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

دورکیم، امیل. (۱۳۹۶). صور ابتدایی حیات دینی. ترجمهٔ باقر پرهام. چاپ ششم. تهران: مرکز.

رضایی‌دشت‌ارژنه، محمود؛ گلی‌زاده، پروین. (۱۳۹۰). «بررسی تحلیلی ـــ تطبیقی سیاوش، اوزیریس و آتیس». فصلنامه ادبیات عرفانی ـ اسطوره‌شناختی. سال ۷. شمارهٔ ۲۲. بهار. صص ۵۷ـ۸۳.

رضی، هاشم. (۱۳۹۲). گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان. چاپ چهارم. تهران: بهجت.

روح‌الامینی، محمود. (۱۳۹۵). آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز. چاپ پنجم. تهران: آگاه.

سیاسی، محمد. (۱۳۸۹). پزشکی در شاهنامه. چاپ اول. تهران: میرماه.

صادقی‌فسایی، سهیلا؛ عرفان‌منش، ایمان. (۱۳۹۴). «مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی». راهبرد فرهنگ. ش ۲۹. بهار. صص ۶۱ـ۹۱.

طغیانی، اسحاق؛ قربانی، رحمان. (۱۳۹۰). «بررسی و تحلیل بازتاب اساطیری آب در شاهنامه فردوسی». کهن‌نامه ادب پارسی. سال ۲. شمارهٔ ۱. بهار و تابستان. صص ۶۹ـ۸۶.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه، به تصحیح جلال خالقی مطلق. ۸ دفتر. تهران: مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی.

ــــــــــــــ. (۱۳۹۰). شاهنامه (چاپ مسکو). به‌کوشش سعید حمیدیان. چاپ هجدهم. تهران: قطره.

ــــــــــــــ. (۱۳۹۳). شاهنامه. جلد ۱ـ۲. پیراش جلال خالقی مطلق. چاپ اول. تهران: سخن.

فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۸). شاخهٔ زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ ششم. تهران: آگاه.

فیاض، ابراهیم و رحمانی، جبار. (۱۳۸۶). «مناسک عزاداری و وجدان جمعی در تشیع ایرانی». نامه صادق. سال ۱۴. شمارهٔ ۲. پاییز و زمستان. صص ۱۰۱ـ۱۱۹.

مدبری، محمود؛ علی‌نژاد، معصومه. (۱۳۹۲). «آیین‌های پذیرهٔ مسافران در شاهنامه». نشریه ادب و زبان. سال ۱۶. شمارهٔ

۳۴. پاییز و زمستان. صص ۲۸۳ـ۳۰۹.

مصفی، ابوالفضل. (۱۳۵۰). «رسم نثار». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز. شمارهٔ ۹۷. صص ۲۹۰ـ۲۹۴.

مقصودی، مجتبی؛ علی‌پور، جعفر. (۱۳۹۰). «بررسی نمادها و آیین‌های مشروعیت بخش در برنامه‌های صداوسیما با تأکید بر مناسک مذهبی». فصلنامه مطالعات روابط بین‌الملل. دوره ۴. شماره ۱۴ (پیاپی ۱۵). بهار. صص ۷۷ـ۱۱۶.

نرشخی، محمدبن‌جعفر. (۱۳۵۱). تاریخ بخارا. به‌اهتمام مدرس رضوی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

هینلز، جان‌راسل. (۱۳۹۳). شناخت اساطیر ایران. ترجمهٔ محمدحسین باجلان‌فرخی. چاپ چهارم. تهران: اساطیر.

واحددوست، مهوش. (۱۳۸۷). نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه. چاپ دوم. تهران: سروش.

ورمازرن، مارتین. (۱۳۹۳). آیین میترا. ترجمهٔ بزرگ نادرزاد. چاپ هشتم. تهران: چشمه.

ویدن‌گرن، گئو. (۱۳۷۷). دین‌های ایرانی. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان‌ایده.

ـــــــــــ. (۱۳۹۳). پژوهشی در خرقه درویشان و دلق صوفیان. ترجمه و تحقیق: بهار مختاریان. چاپ اول. تهران: آگه.

Bartholomae, Christian. (1967). *Altiranisches wortebuch*. Berlin.